

Schmal Dániel

## Elme és lelkiismeret

### Morálteológia és karteziánus ismeretelmélet a XVII. században

A 'lelkiismeret' fogalmának megfelelő latin *conscientia* kifejezés és rokonai két, egymástól markánsan eltérő, erkölcsi és ismeretelméleti kontextusban jelennek meg az újkor hajnalán. Vajon – túl az etimológiai rokonságon – milyen kapcsolatban áll egymással e két, jól megkülönböztethető jelentéskör? Az alábbiakban azt a metszéspon- tot szeretném megvilágítani, ahol e fogalmak a XVII. század második felének francia szellemi életében összetalálkoznak. Hogy e pont láthatóvá váljék, két ellentétes irányból érdemes elindulni. Először azt a folyamatot veszem szemügyre, amelynek során a szó francia megfelelője ismeretelméleti kontextusban is megjelenik, majd a lelkiismerettel kapcsolatos korabeli viták egy vázlatos térképét nyújtom. Végül igyek- szem rámutatni arra a pontra, ahol a két történet mintegy metszi egymást, s megmu- tatni, mi indokolhatta, hogy a lelkiismert fogalma egy ismeretelméleti diskurzus ele- meként jelenjen meg.

\*

René Descartes műveiben az általunk vizsgált *conscientia* kifejezéssel viszonylag rit- kán találkozunk, a *conscius* melléknév azonban döntő fontosságú helyen, a gondol- kodás és az idea definícióiban bukkan fel. „A gondolat név fölöleli mindazt – olvassuk az *Ellenvetésekre* adott válaszokban –, ami olyképp van bennünk, hogy ennek közvet- lenül tudatában vagyunk (*immediate conscii sumus*).” (AT VII, 160; DESCARTES 1994, 124.) Majd néhány sorral lejjebb: „Az *idea* néven értem bármely gondolatnak azt a formáját, amelynek közvetlen megragadása révén e gondolatnak tudatában vagyok (*conscius sum*).” (Uo. A fordítást módosítottam.) Mindezek alapján úgy tűnik: a gon- dolkodás Descartes számára azonos az ideák megragadásával, és elválaszthatatlan a *conscius* melléknévvel jelzett tudatosságtól.

Meg kell azonban jegyezni, hogy a mű 1647-es, Descartes által jóváhagyott fran- cia fordításában a kérdéses helyeken nem az *être conscient* („tudatában lenni vala- minek”) kifejezés, hanem a „megismerni” (*connaître*) ige képzett alakjai szerepelnek. Az első kijelentést ezért így is érthetjük: „A gondolat név fölöleli mindazt, ami oly- képp van meg bennünk, hogy közvetlen ismerettel rendelkezünk róla.” (AT IX, 124.) A különbség elhanyagolhatóan tűnhet, két szempontból mégis figyelmet érdemel. (1) Mindenek előtt rávilágít arra a tényre, hogy a „lelkiismeret” és a „tudatosság” sze- mantikai kapcsolata a Descartes-korabeli francia nyelv számára nem magától érte- tődő. Antoine Furetière híres szótára még 1690-ben is csak a lelkiismerettel kap- csolatos morálfilozófiai és erkölcssteológiai jelentéskörre utal a „*conscience*” címszó alatt, Antoine Arnauld pedig, aki 1683-ban részletes magyarázatokat fűz a gondol- kodás descartes-i felfogásához, azt állítja: a francia ezen a téren képtelen utolér-

ni a latin nyelv világosságát.<sup>1</sup> Egy gondolatnak ugyanis Arnauld szerint mindig két aspektusa van: „nem rendelkezhetem olyan észlelettel, amely ne volna egyszerre saját elmémnek mint észlelőnek, s valamely dolognak mint észleltnek az észlelése” (ARNAULD 1986, 45). A latin *consciūs* e két aspektust egyszerre érzékelteti: a dolgok tudatán keresztül önmagamnak is tudatában vagyok. E folyamatnak köszönhetően Descartes szerint önmagamról mindig evidensebb ismeretet szerezhetek, mint az észlelt tárgyról. Hogy létezik-e az általam észlelt viasz, az további bizonyításra szorul. A viasz észlelete azonban világos és elkülönített ismeretet ad számomra elmém mint „gondolkodó dolog” lényegéről. Ezen a ponton mutatkozik meg a latin és francia változatok eltéréseinek második tanulsága: (2) A megismerés lehetősége – amint azt a *connaître* („megismerni”) kifejezés érzékelteti – a gondolkodás, vagyis az elme valamennyi műveletétől elválaszthatatlan. Az iméntiek értelmében: minden tudatos állapot lehetőséget ad arra, hogy általa – ha mást esetleg nem is – önmagamat megismerjem.<sup>2</sup> Ha a dolgokról nem minden tekintetben rendelkezem is világos tudással, az elme maradéktalanul transzparens önmaga számára.

A *conscience* kifejezés ismeretelméleti használata a XVII. század második felében válik általánossá, s egy olyan kontextusban jelenik meg legmarkánsabban, amely határozottan szembefordul e descartes-i gondolatokkal. A *Dictionnaire universel françois et latin* 1721-es kiadásában a következőket olvassuk:

„A filozófusok a *conscience* kifejezés alatt belső érzékelését értenek egy olyan dologgal kapcsolatban, amelyről nem tudunk világos és elkülönített ideát alkotni magunknak. Ebben az értelemben mondják, hogy nem ismerjük saját lelkünket, gondolataink létezéséről pedig csak tudatosság (*conscience*), azaz az önmagunk belső érzékelése révén, valamint annak köszönhetően rendelkezünk bizonyossággal, hogy tudjuk, mi történik bennünk.” [2:135]

E szóhasználat – a szótár meg is nevezi a szerzőt – félreismerhetetlenül Nicolas Malebranche filozófiájára megy vissza. Az idézetből világosan kiderül: saját gondolatainknak tudatában vagyunk, ám e tudatosság – a descartes-i tétellel ellentétben – semmiféle ismeretet nem ad arról a lélekről, aki e gondolatokat elgondolja. A *conscience* kifejezés e mára elsődlegessé vált értelme, amelynek Malebranche előtt csak szórványos előfordulásaival találkozunk,<sup>3</sup> nála éppen a descartes-i filozófiával való szakítás során szilárdul meg. Mielőtt azonban a terminus malebranche-i használatát részletebben is megvizsgálánk, itt érdemes pillantást vetnünk a szó hagyományos, morális értelmével kapcsolatos korabeli elméletekre.

<sup>1</sup> Antoine Arnauld a *sunt conscia sui et suae operationis* („tudatában vannak önmaguknak és saját működésüknek”) kifejezést az *Elmélkedéseket* fordító duc de Luynes-hez hasonlóan következőképpen fordítja: [*ils*] *connoissent qu'ils sont, et qu'ils agissent* („tudják, hogy vannak, és hogy cselekednek), majd ezek után jegyzi meg, hogy e fordítás nem képes visszaadni az eredeti minden jelentésárnyalatát. ARNAULD 1986, 23.

<sup>2</sup> Vö. II. *Elmélkedés*, AT VII, 33–34, DESCARTES 1994, 42–43.

<sup>3</sup> Malebranche előtt leggyakrabban a karteziánus Louis de La Forge-nál találkozunk a kifejezéssel (Lásd például LA FORGE 1974, 133. és *passim*). Kérdés azonban, hogy a *conscience* itteni használata nem egyike-e azoknak a latinizmusoknak, amelyek időről időre megkísértik a descartes-i szövegek francia fordítóit.

\*

A lelkiismerettel kapcsolatos XVII. századi erkölcsi és teológiai viták jól ismertek Blaise Pascal *Vidéki leveleiből*, amelyekben a szerző számtalanszor utal a *conscientia* fogalmára. Ám ha e műből szeretnénk képet alkotni magunknak a vitatott kérdésekről, könnyen téves következtetéseket vonhatunk le a levelek polémikus jellege miatt. Helyesebb tehát, ha – *audiatur et altera pars* – a Pascal által emlegetett jezsuita szerzők írásaiban is tájékozódunk a kérdéssel kapcsolatban. Az egyik legfontosabb mű, amely meghatározza a lelkiismerettel kapcsolatos vitákat, a XVI–XVII. század fordulóján élt kasztíliai teológus, Gabriel Vásquez (1549–1604) híres kommentárja, amelyben a jezsuita szerző a korabeli rendi előírásoknak és oktatási szokásoknak megfelelően Aquinói Szent Tamás *Summa theologicájához* fűzött részletes magyarázatokat. A lelkiismeret Tamásnál és a XIII. századi skolasztikus szerzők többségénél olyan szubjektív közvetítőt jelent az isteni törvény – a *lex divina* – és a konkrét emberi cselekvés között, amely az objektív erkölcsi parancsok tanújaként feloldhatatlan kötelezettség forrása a gyakorlati cselekvés terén. Fontos hangsúlyozni, hogy a kötelezettség valódi forrása voltaképpen nem maga a *conscientia*, és nem is az emberi értelem, amelynek a lelkiismeret mintegy a diktátuma, hanem maga az isteni törvény: „Az a tény – mondja Tamás –, hogy az emberi értelem az emberi akarat szabálya, amely alapján az akarat jó volta megmérhető, az örök törvénynek köszönhető...” (ST 2a 1ae q. 19. a. 5. resp.) A lelkiismeret, még ha téves is, Isten szavaként parancsol, ezért – állítja Szent Tamás – a téves lelkiismeret ellen elkövetett cselekedet (még ha tárgyát tekintve összhangban áll is az örök törvénnyel) erkölcsi értelemben mindig rossz. Vásquez szavai szemmel láthatólag megerősítik a tomista álláspontot: „A lelkiismeret ellenében elkövetett cselekedet ellentétesnek tűnik a természeti törvénnyel” – olvassuk a kommentárban, amely szerint még egy fejedelem sem parancsolhat jogosan olyasmit, ami ellenkezik az alattvalók lelkiismeretével. „Egyetlen teremtett uralkodó sem lazíthatja meg a természeti törvény kötelezőerejét – mondja –, ezért azt sem engedheti meg, hogy a lelkiismeretünk ellenében cselekedjünk.” (c 2. 395b)

A nehézség akkor jelentkezik, amikor a lelkiismeret kételyek között vergődik, s bizonytalanságában nem tud dönteni az ellentétes irányba mutató megfontolások között. Ilyenkor a korábbi szerzők a következő tanácsot adták: *In dubiis tutior pars eligenda est*. (Kétségek között a biztosabb oldalt kell választanunk.)<sup>4</sup> Ha bizonytalanok vagyunk abban, hogy az adott körülmények között meg kell-e cselekednünk valamit, döntésünknek a nagyobb biztonsággal választható oldal („tutiorizmus”) vagy a valószínűbb megoldás („probabiliorizmus”) felé kell billennie. Amire pedig elhatároztuk magunkat, azt éppúgy meg kell tennünk, mintha teljes bizonyossággal rendelkezniénk a dolog tekintetében. Az egyházjog számos ilyen esetet ismer: Ha egy egyházmegye hívei bizonytalanok abban, hogy ki a püspök, vajon engedelmeskedniük kell-e annak, aki előljárójuknak mondja magát? Egy asszony abban a hiszemben, hogy férje meghalt, kolostorba vonul és fogadalmat tesz. Nem sokkal később előkerül a férfi, így az apácának távoznia kell a konventből. Férje azonban nem sokkal később valóban meghal. Kérdés: vissza kell-e térnie az asszonynak a kolostor falai közé. Érvényes-e és kötelező erővel rendelkezik-e rá nézve a korábban tett fogadalom? A „*tutior pars*” ebben az esetben a

<sup>4</sup>Vö. pl. Aquinói Szent Tamás, *Super Sent.*, lib. 4. d. 27 q. 2 a. 3 arg. 2. Jóllehet itt a „*videtur quod*” alatt szerepel a kifejezés, lásd lib. 4. d. 38 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 6.: *Si autem dubitet quomodo se in vivendo habuerit, debet tutiorem viam eligere, ne se discrimini committat.*

visszatérés, ez ugyanis nagyobb eséllyel vezet üdvösségre. Vásquez azonban ezen a ponton – a salamancai domonkos teológus, Bartolomé de Medina (1527–1581) nyomdokain járva – módosítást hajt végre a hagyományos elméleten:<sup>5</sup> Ahol van valószínűbb, ott létezik kevésbé valószínű is, és így – mint mondja – „egy vélemény valószínűsége nem lehet akadály a ellenkező vélemény valószínűségének” (VAZQUEZ 1621, 233). Márpedig – állítja a szerző – ebben az esetben nem tartozunk azt a véleményt követni, amelyik számunkra valószínűbbnek tűnik. Ha valószínűbbnek („*probabilior*”) vagy biztonságosabbnak („*tutior*”) tűnik is az említett asszony számára a kolostorba való visszatérés, amennyiben léteznek olyan elismert tekintélyek, akik alaposan megfontolták a kérdést, és ezzel ellentétes eredményre jutottak, az ő megoldásuk is rendelkezik bizonyos valószínűséggel („*probabilis*”), s következésképpen (állítja az ily módon probabilizmusnak nevezett irányzat) elfogadható.<sup>6</sup>

Vásquez válasza összhangban áll azzal az elvvel, amit korábban jelentett ki: minden olyan cselekedet, amely ellentétes a lelkiismerettel, bűn. Csakhogy az alcalái teológus szerint:

„észre kell vennünk: aki egy ellentmondás-pár egyik oldalát belső és hozzá tartozó elvek alapján (*per intrinseca et propria principia*) jóváhagyta, az – még ha ez pusztán valószínűségi jóváhagyás volt is – nem hagyhatja jóvá az ezzel ellentétes oldalt is belső és hozzá tartozó elvek alapján: nagyon is lehetséges azonban, hogy külső elvek alapján (*per extrinseca principia*) illesse jóváhagyással az ellentétes oldalt.” (398a)

Nem lehetséges tehát belső, pszichológiai motívumok alapján egyszerre illetni jóváhagyással a valószínűbb és a kevésbé valószínű lehetőséget: vagy az egyik, vagy a másik lehetőség tűnik számunkra valószínűbbnek. Ám egy cselekedetet nem kizárólag a belső motiváció határozhat meg. Ha a lelkiismeretünk nem tud határozottan dönteni, külső érvet jelenthet például – akár a számunkra kevésbé valószínű oldal mellett is – a tekintélyhez való alkalmazkodás vagy az engedelmesség eszménye olyan helyzetekben, amikor valaki önként veti magát alá rendi előljáróinak vagy a lelkivezetője utasításainak.

A belső és a külső érvek alapján történő jóváhagyás gondolata merőben új keletű a XVI. század végén. Két elemet tartalmaz: I) minden erkölcsös cselekedet összhangban kell hogy álljon a lelkiismerettel, ám II) a lelkiismeretet nem csupán a belső meggyőződés alakíthatja ki és határozhatja meg, hanem más – a vizsgált tárgy természetétől független – külső szempontok is. Vásquez a következő szavakkal bizonyítja álláspontját: „Már önmagában az a tény, hogy egy vélemény valószínű, lehetővé teszi, hogy minden szemrehányástól mentesen spekulatív értelemben magunkévá tegyünk, és védelmezzük. Ugyanígy *cselekedhetünk* is ennek alapján, megőrizve lelkiismeretünk épségét (*sana conscientia*).” (399b a saját kiemelésem.)

Vásquez érvelése figyelemre méltó. Első látásra úgy tűnik, helyreállítja az elmélet és a gyakorlat egységét, midőn világos párhuzamot von a kettő között: Amint bizonyos álláspontok elméleti valószínűsége lehetővé teszi ezek pusztán *teoretikus* vizsgálatát és ideiglenes elfogadását, úgy ugyanezen álláspontok a gyakorlatban is képviselhető-

<sup>5</sup> A probabilista álláspont kialakulásához lásd: M. W. F. STONE 2004, 1–16.

<sup>6</sup> Suarez érvelése szerint a probabilizmus lehetőségét az a tény teremti meg, hogy adott esetben a valószínűtlen is lehet igaz, s a valószínű is lehet hamis. Következésképpen a kevésbé valószínű követése még mindig megfelel a józan észnek: „*satis conformis rectae rationi*”. Vö. SUAREZ 1856, 451a.

ek. A párhuzam elméleti részének megértése nem okoz nehézséget. Descartes például hosszasan vizsgál olyan teoretikus lehetőségeket, amelyeket igen kevésbé tart valószínűnek (nincsen testem, nincsen Isten, csaló démon áldozata vagyok stb). Már az első *Elméledés*ben kijelenti, hogy e feltevések egészen valószínűtlenek, s elfogadásuk sokkal kevésbé felel meg a józan észnek, mint az elutasításuk,<sup>7</sup> mindez mégsem akadályozza meg abban, hogy „szándékosan önmagát tévessze meg” (vö. AT VII, 22; DESCARTES 1994, 30), s ezeket az „igen gyengécske” megfontolásokat (vö. AT VII, 36; DESCARTES 1994, 47) elméleti vizsgálódásai középpontjába állítsa, s ily módon kitüntetett helyet biztosítson számukra a tudományok megalapozása során. „Azt pedig tudom – teszi hozzá a félreértéseket elkerülendő –, hogy ebből semmiféle tévedés vagy veszély nem származhat (...), mivel most nem a cselekvéssel, hanem a megismeréssel foglalkozom.” (AT VII, 22; DESCARTES 1994, 30.) Elméleti értelemben tehát – amint azt a descartes-i módszer is jól példázza – minden további nélkül képesek vagyunk határokat vonni, különbségeket tenni, és eltekinteni a vizsgált álláspontok önmagában vett valószínűségétől. De vajon eltekinthetünk-e egy álláspont valószínűségétől a gyakorlatban is? Úgy tűnik, a párhuzam itt is a gyakorlat különböző területeinek, szempont-rendszereinek a lehatárolását, megkülönböztetését, küszöbök és össze nem tartozó szempontok megállapítását követeli. Vásquez álláspontja – miközben éppen úgy tűnik, hogy szoros kapcsolatot alakít ki az elmélet és a gyakorlat között – valójában eltávolodást jelent a lelkiismeret közvetlen meggyőződésen alapuló fogalmától, és egy olyan cselekvésemélet felé mozdul el, amelyben az ágens képes különböző, egymásra visszavezethetetlen – bár összetartozó – elvek rendszerében mozogni.

Pascal a probabilitás eljárást a lelkiismeret, s így a keresztény erkölcs teljes felszámolásának tekinti. Úgy véli, a jezsuita szerzők először teoretikus értelemben engedik meg a valószínűtlenebb álláspont mérlegelését, majd – miután az olvasók hozzászórtak az eljáráshoz – elméleti vizsgálódásaik eredményét átültetik a gyakorlatba is.<sup>8</sup> Ám ha „megengedett a kevésbé valószínű, és kevésbé biztonságos követése”, akkor – állítja Pascal a XIII. vidéki levelében – mindebből az következik, hogy „teljes lelkiismereti szabadságunk van, hogy mindezen ellentétes vélemények közül azt kövessük, amelyik nekünk tetszik”. (G 214; PASCAL 2002, 233–234.) Ily módon a jezsuiták „a lelkiismereti eseteket az emberekre nézve kedvező és kényelmes értelemben döntenek el”. (G 214; PASCAL 2002, 224. A fordításokat módosítottam.)

Függetlenül attól, hogy Pascal kritikája megalapozott-e vagy sem, úgy vélem, az a személyes meggyőződés *közvetlen* hajtóerejét felfüggesztő mentalitás, amely a probabilitás sajátja, mélyen jellemző a modernitásra. Ilyen távolságtartó mentalitást követel például a hit és a tudás, a hit és a politika viszonya, a tolerancia, vagy éppen a demokratikus intézmények működtetése. Vásquez, Suárez és más jezsuita szerzők műveiben jellemző módon pontosan olyan komplex döntéshelyzetekkel találkozunk,

<sup>7</sup> Vö. AT VII, 22, DESCARTES 1994, 30. „S addig nem is fogok leszokni arról, hogy helyeseljem e nézeteket – írja Descartes a régi, s a szkeptikus érvekkel éppen csak az imént megkérdőjelezett természetes meggyőződéseinkről – ameddig olyanoknak tekintem őket, amelyeken valójában, tudniillik valamilyen módon kétségeseknek (...), de mindazonáltal igen valószínűnek, amelyek elfogadása sokkal inkább megfelel a józan észnek, mint elutasításuk.”

<sup>8</sup> Pascal hozzáteszi: „Végtelen nagy távolság volt Istennek az emberölésre vonatkozó tilalma és az erre való elméleti engedély között, amelyet az önök szerzői felállítottak. Ellenben ezen elméleti engedély és a gyakorlat közötti távolság nagyon kicsiny.” (G 208, PASCAL 2002, 225–226.) Úgy tűnik tehát, hogy a *Vidéki levelek* szerzője alapvetően elméleti vétséget sejt a moráleteológiai eltévelyedés hátterében. Pascal – amint azt Pavlovits Tamás egy tanulmányában kimutatta (lásd az irodalomban) – nem az emberi ész teológiai alkalmazását veti jezsuita ellenfelei szemére, hanem az ész következtelen és helytelen alkalmazását.

amelyek különböző társadalmi szerepek, eltérő vonatkoztatási rendszerek konfliktusából fakadnak. Egy gyóntató nem ért egyet a bűnbánó hívő értelmezésével egy morális kérdésben, mégis jó lelkiismerettel feloldozhatja, ha a másik által képviselt álláspont nem nélkülöz minden valószínűséget, azaz nem mond ellent homlokegyenest a keresztény tanításnak.

Vásquez és a jezsuiták elmélete abban az új környezetben keresi a kibontakozás és a reformok lehetőségét a kereszténység számára, amelynek legfontosabb elvei csak később, az 1648-as vesztfáliai békék nyomán válnak majd egyértelművé Európában: Az állam által biztosított társadalmi kohézió határai nem esnek egybe a vallási-lelkiismereti összetartozás határaival: olyan társadalmi együttélés feltételeit kell tehát megteremteni Európa különböző államaiban, amelyet nem támogat a közös vallás doktrinálispszichológiai háttere, így a felekezeti elv nem emelhető a politikai cselekvés alapjává. E tanulság voltaképpen már a XVI. században hozzáférhető volt. Egyetlen példaként elég lesz azokra a vallási rajongókra utalni, akik – mint Thomas Münzer – az élő hitet nem a történelmi múltban rögzített tanok elsajátításával, hanem Isten ígéjének eleven meghallásával definiálják. „Isten igaz, eleven beszéde” (MÜNZER 1982, 12.) – fogalmaz a reformátor – most is szól. „Ezért beszél valamennyi próféta ekképpen: 'Ezt mondja az Úr'; nem úgy beszélnek: Ezt mondta az Úr, minthacsak elmúlt volna, hanem jelen levő időben mondják.” (Uo.) Ez a jelenben ható prófécia – Isten eleven ígéje – nem zárható be holt intézmények közé, hanem ma is „Isten meg nem tévedhető beszédének rendületlenül eleven rendje”. (MÜNZER 1982, 13.)

Münzer és a német parasztháború története világosan megmutatta, hogy milyen veszélyeket jelentett a lelkiismereten keresztül közvetlenül megszólaló „eleven rend” az államra és a társadalomra nézve. Ettől kezdve a kérdés kezelésének csaknem valamennyi XVII. századi formája igyekszik gátak beiktatásával lehetetlenné tenni a belső meggyőződés és a külső cselekvés között adódó *közvetlen* kapcsolatokat. E közvetlenség ugyanis éppen olyan veszedelmesnek tűnik, mint a cselekvés belső és külső elveinek *teljes* szétválasztása, amit Pascal oly élesen ítél el a *Vidéki levelekben*. Pascal annak a janzenista erkölcszociológiának az elveivel közeledik a Vásquez-féle állásponhoz, amely aszketikus normáival, szigorú lelkiismeret-tanával egyre fokozódó mértékben áll az abszolutista állam kiépítésének az útjában. Ez az állam ugyanis a belső és a külső, a lelkiismereti meggyőződés, és a törvényeknek alávetett cselekvés közötti közvetlen kötelékek elszakításával tesz szert játéktérre a modern társadalmak megszervezésében. Nem csoda tehát, ha a lelkiismeret a XVII. századi morálfilozófiai vitákban olyan tényezőként jelentkezik, amely nem – vagy csak korlátozott mértékben – képes eligazítani bennünket a cselekvés gyakorlati szférájában. Történhet ez azért, mert a lelkiismeret (a janzenista morálteológia kedvelt, augusztiniánus közhelelye szerint) téves lehet, vagy azért, mert valószínűségi körülmények között egy kényesebb *casus conscientiae* (vagyis az adott morálteológiai probléma) csak külső – a lelkiismeretet korlátozó – tényezők bevonásával válik megoldhatóvá. A lelkiismeret egyik esetben sem tekinthető az önismeret és a cselekvést irányító elvek legitim forrásának. Ugyanakkor – meglátásom szerint – éppen erre a korlátozott, belső és merőben szubjektív jellegre volt szükség ahhoz, hogy a *conscience* kifejezés Malebranche-nál szert tehessen arra a sajátos, jól körülhatárolt ismeretelméleti funkcióra, amellyel a francia filozófus felruházta.

\*

Amikor Malebranche a *conscience* főnevet ismeretelméleti kontextusban 'belső tudatosság' vagy 'öntudat' jelentésben kezdi használni, e szóválasztásnak – mint láttuk – polémikus éle van. Malebranche azzal a nézettel vitázik, amely szerint elménk természetét jobban ismerjük, mint a testet.<sup>9</sup> Descartes-tal és az ortodox karteziánusokkal szemben úgy véli: az emberi elme természetét, ellentétben az anyagi szubsztancia lényegével, egyáltalán nem ismerjük. Valaminek a természetét ismerni ugyanis annyit jelent, mint olyan ideával rendelkezni a dolgról, amelyből *a priori* megérthető, hogy az adott természet milyen módosulásokra képes és milyenekre nem.<sup>10</sup> Ilyen ideával rendelkezünk a kiterjedésről. A tér geometriai ideája lehetővé teszi számunkra, hogy *a priori* kijelentéseket tegyünk például egy háromszögről, amelyről – anélkül, hogy a tapasztalatot hívnánk segítségül – meg tudjuk állapítani, belső szögeit tekintve két derékszöggel egyenlő. Ilyen szükségszerű és általános ideával a saját elmémel kapcsolatban nem rendelkezem. Amíg nem volt részem egy adott érzéki tapasztalatban (amíg nem éreztem egy bizonyos ízt, illatot vagy hőmérsékletet), addig *a priori* képtelen vagyok megállapítani, hogy elmém képes-e ilyen módosulások felvételére vagy sem. Malebranche élesen megkülönbözteti tehát megismerésünk két formáját: Megértésről akkor beszélhetünk, ha rendelkezünk egy tárgy szükségszerű ideájával, amelyből végtelenül sok ismeret származik, és amely – ily módon – végtelenül informatív. Ezeknek az ideáknak a hordozója azonban – Malebranche jól ismert elmélete szerint – nem az emberi, hanem az az isteni elme, amellyel a lélek elszakíthatatlan kapcsolatban áll. Amikor ezzel szemben valamit érzékelünk, csupán elménk beslő állapotait konstatáljuk. E belső állapotok semmiféle információval nem szolgálnak a dolgok – vagy önmagunk – önmagában vett természetéről. A lélek tehát, amely *a posteriori* konstatálja, érzékeli vagy tapasztalja saját állapotait, tudatában van önmagának (tudja például, hogy éhséget, örömet vagy fájdalmat érez, tudja, hogy ilyen vagy olyan színt lát, hangot hall, illatot érez) de az elme világos ideája híján nem ismeri e tapasztalatok tulajdonképpeni alanyát: önmagát. A lélek – hangoztatja Malebranche az ágostoni formulát – önmaga számára sötétség.<sup>11</sup> Ismeretekre és világosságra csak kívülről, az isteni ideákon keresztül tehet szert.

Ezen a ponton – az emberi megismerés második, *a posteriori* módozatának elnevezéseként – jelenik meg Malebranche-nál a *conscience* kifejezés, amely episztemológiai kontextusban nem a lelkiismeretet, hanem a lélek belső állapotaik „tudomásulvételét” jelöli. Ha e kifejezés e helyen vonzó lehetett, akkor ennek okát – túl a latin nyelvben adott szemantikai megfelelésen, amely természetesen korábban is közismert volt – minden bizonnyal a lelkiismeret fogalmának korabeli felfogásában kereshetjük. A lelkiismeret nyilvánvaló és megkérdőjelezhetetlen tudást nyújt arról, ami bennem zajlik, ám e tudás – paradox módon – nem számolja fel a „lélek sötétségét”. Senki sem tudja – fogalmaznak Sirák fiának bibliai szavai nyomán a janzenisták – hogy a szó eszkatologikus, teológiai értelmében szeretetre vagy gyűlöletre méltó. A lelkiismert kifejezés e paradox jellege – egyértelmű világossága, ugyanakkor illúzióknak kitett félreérthetősége, egyfajta episztemológiai deficit – nagyon jól érzékelteti a malebranche-i „belső érzékelés” kétoldalúságát. Ily módon a „lelkiismeret” és a „tudat” szemantikai

<sup>9</sup>Vö. II Elmélkedés, AT VII, 33; DESCARTES 1994, 42–43.

<sup>10</sup>E malebranche-i tézist részletesebben ismertetem *Nicolas Malebranche és a karteziánizmus* című írásomban: SCHMAL 2007, 360–363.

<sup>11</sup>Vö. RL 2:701; MALEBRANCHE 2007, 68.

rokonsága – amely nyilvánvalóan mindig is több volt, mint üres nyelvi kontingencia – nem a modernitással vette kezdetét, ám az a mód, ahogyan a tudatosság problémája a kartezianizmus korában (részben Descartes nyomán, részben a vele való szakítás jegyében) megfogalmazódott, lehetővé tette, hogy e kapcsolat világossá váljon, újszerű tartalmakkal töltsdön fel. Azok a morálteológiai viták, amelyek a XVII. század folyamán az emberi lelkiismeretet mint a gyakorlati cselekvés során elégtelen, vagy éppen az önszeretet illúzióinak kitett principiumot értelmezték újra, ha más nem, „alkalmi okai” voltak annak, hogy a *conscience* kifejezés Malebranche munkásságán keresztül gyökeret vert a francia filozófiai nyelvben.

## IRODALOM

- ARNAULD, Antoine 1986. *Des vraies et des fausses idées*. Éd.: Christiane Frémont. Paris: Fayard.
- DESCARTES, René 1996. *Œuvres*. Éd.: Charles Adam – Paul Tannery, Paris: Librairie Philosophique Jacques Vrin. = AT
- DESCARTES, René 1994. *Elmélekedések az első filozófiáról*. Ford.: Boros Gábor. Budapest: Atlantisz.
- Dictionnaire universel françois et latin 1721. s.n.: Trevous,.
- FURETIÈRE, Antoine 1690. *Dictionnaire universel contenant generalement tous les mots françois, tant vieux que modernes*. La Haye, Rotterdam: Arnout, Reinier Leers.
- LA FORGE, Louis de 1974. *Œuvres philosophiques, avec une étude bio-bibliographique*. Éd.: Pierre Clair. Paris: Presses universitaires de France.
- MALEBRANCHE, Nicolas 1979, 1992. *Œuvres de Malebranche*, 2 vols. Éd.: Geneviève Rodis-Lewis. Paris: Gallimard. vol. I: 1979, vol. II: 1992. = RL
- MALEBRANCHE, Nicolas 2007. *Beszélgetések a metafizikáról és a vallásról*. Szerk.: Schmal Dániel. Ford.: Kékedi Bálint, Moldvay Tamás, Schmal Dániel. Budapest: L'Harmattan Kiadó.
- MÜNZER, Thomas 1982. „A csehek dolgában való protestálás”. In Idem: *A Gideon kardjával*. Ford.: Tatár György. Budapest: Európa Könyvkiadó, 7–14.
- PASCAL, Blaise 1987. *Les Provinciales*. Éd. Michel Le Guern. Paris: Gallimard. = G
- PASCAL, Blaise 2002. *Vidéki levelek*. Ford.: Rácz Péter. Budapest: Palatinus.
- PAVLOVITS Tamás é.n. „*Théologie morale et morale théologique: Le caractère rationnel de la morale dans Les Provinciales*” (kézirat)
- SCHMAL Dániel 2007. „Nicolas Malebranche és a kartezianizmus”. In Nicolas Malebranche: *Beszélgetések a metafizikáról és a vallásról*. Szerk.: Schmal Dániel. Budapest: L'Harmattan Kiadó, 347–388.
- STONE, M. W. F. 2004. „Scrupulosity and Conscience: Probabilism in Early Modern Scholastic Ethics”. In Harald Braun – Edward Wallance (eds): *Contexts of Conscience in the Early Modern World*. Palgrave Macmillan, 1–16.
- SUÁREZ, Francisco 1856. *Opera omnia*. tom. IV. Éd.: D. M. André, Paris: Ludovicus Vivès.
- THOMAS AQUINAS 1901. *Summa Theologica, editio Taurinensis*. Augusta Taurinorum: Marietti, és más kiadások. = ST
- VÁSQUEZ (VAZQUEZ), Gabriel 1621. *Commentariorum ac disputationum in primam secundae Sancti Thomae tomus primus* ad qu. xix a. 6. disp. 61. c. 1. (Antwerpen: apud Petrum et Ioannem Belleros.)